فلسفة إسلامية .. بأي معنى؟

أ. عبد الحميد يويو

جامعة العلوم الإنسانية - ستراسبورج - فرنسا

فلسفة إسلامية .. بأى معنى؟

يدخل الحديث اليوم عن «وقفة» تجاه ما يسمى بـ« الفلسفة الإسلامية » ضمن تجديد حضور وعى هذه الأمة بواقعها وظروفها التى آلت إليها . وككل أمة حين تقف على مشارف أزمة فى عقلها ، فإنها تراجع ذاكرتها ، تاريخها ، ماضيها ، تبحث فيه عما شكل قاعدتها التأسيسية التى انطلقت منها فى بداية تكونها وانتشارها ، ولتعيد قراءة الحاضر على ضوئه ، لفهم المرحلة التى وصلت إليها والأسباب الكامنة خلفها ، وتقوم فى ذات الوقت بالبحث عن أساس لإعادة بناء العلاقة بين الحاضر والماضى ، تهدف هاتين العمليتين : قراءة الحاضر وفهمه على ضوء الماضى ، وإعادة العلاقة بينهما ، إلى مواجهة التحدى القائم بحضور « الآخر » ، وتلازمه فى الوعى المتجدد الحضور .

ومن هذا جملة أسئلة نطرحها للتفكير فيها مجدداً : كيف نجدد اليوم هذا الحضور للوعى بما يسمى « الفلسفة الإسلامية » ؟ إلى أى حد يمكن لهذا التجديد أن يبقى بعيداً عن أن يكون ردة فعل للتحدى الذى يفرضه علينا « الآخر » ؟ بمعنى : ألا يستدعى القيام بهذا التجديد استحضار « الآخر » دوماً ؟ والتجديد ذاته حتى يكون كذلك ، هل يجب أن يتم من موقع الدفاع أم من موقع الهجوم أم من كليهما ؟ إلى أى مدى كانت أنماط وأشكال التجديد التى تمت إلى الآن مرتبطة بواقع الأمة التى صدرت عنها ؟ وإلى أى حد ساهمت فى « حل المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى » ؟.

هذه التساؤلات – تاركين أخرى إلى حين – استوحيناها من جراء نظرنا فيما تم إلى الآن فى مجال « الفلسفة الإسلامية » و « تاريخها » . لم نجد فى هذا « التاريخ » حسب قراءتنا له إلا ردود أفعال أو إجابات من موقع الدفاع على تحديات طرحها « الآخر » وجرنا إليها جراً . فإذا قال « الآخر » – وهو هنا المستشرقون – : « إن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية » (رينان ، غوتيه ....) E. Renan, L. Gauthier حملنا معنا أدوات الحفر وذهبنا نبحث عن موضوعات بحثها وتطرق إليها « الفلاسفة المسلمون » و لم يتطرق إليها أسلافهم من اليونان ، فأثبتنا انطلاقاً من ذلك « أصالة الفلسفة الإسلامية » مبرزين جدة الموضوعات المطروحة والمبحوثة ، مستخدمين لهذا الغرض « المنهج التاريخى » و « المنهج المقارن » (إبراهيم مدكور) . وحين اكتشفنا بعد حين أن « الفلسفة الإسلامية » مدينة حقاً للفلسفة اليونانية قلنا : إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية والأصيلة هى تلك التى نجدها فى « الاجتهاد بالرأى » ، وفى « علم أصول الفقه » (مصطفى عبد الرازق ، و النشار ...) وحين جاء من اطلع على المناهج الغربية الحديثة وما يتعلق بالتفاعل الحضارى والثقافة كقانون حضارى لا منأى عنه ، أضحى إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية كامناً فى طريقة الشرح والتفسير ، والحذف والإضافة : ماذا نفسر ؟ وماذا نحذف وماذا نضيف؟ وبأى مقياس؟ فما نثبت وما نحذف أثناء الشرح يتم عن وعى بالمرحلة والحضارة التى يعيش فيها المفسر والشارح ، ويصبح حضور الوعى بالبنية التى تؤسس وتنشىء الخطاب (تفسير ، شرح ...) هو الجواب على من ينكر أصالة هذه « الفلسفة » . حين تقدمت الأبحاث فى هذا المجال واطلع بعضهم على أهمية « الأيديولوجية » ودور « الأجهزة الأيديولوجية للدولة » وبنية « اللاشعور » الثاوية خلف كل إنتاج فكرى واستقلالها التام عن الأحداث والمعارك الفكرية والفلسفية صار البحث عن « أصالة الفلسفة الإسلامية » ليس فى جدة موضوعاتها أو فى طريقة الشرح والتفسير والوعى بالمرحلة التاريخية والحضارية ، أى لم يعد البحث عن « الأصالة » فى المادة المعرفية لهذه الفلسفة بل فى « التوظيف الأيديولوجى » للمادة المعرفية ذاتها فالأصالة إذاً هى هذه الوظيفة الأيديولوجية التى أدتها ولعبتها هذه الفلسفة ، التى لا تختلف كثيراً عن أصلها اليونانى فى الحضارة الإسلامية .

تلك أمثلة استقيناها دون حصر لأشكال ردود الفعل تجاه إشكالية أصالة الفلسفة الإسلامية . نقول إنها ردود فعل من موقع الدفاع لأننا لم نختر ساحة المعركة ولا توقيتها ولا موضوعها ، بل لم نفكر ولو للحظة فى أننا ندخل معركة قد رتبت مقدماتها ونتائجها . و لم يتعلق الأمر فقط بالجانب « الفلسفى » بل تعداه إلى بقية الجوانب الأخرى المرتبطة

بالعقيدة والسيرة والتاريخ والحضارة وكل الإنتاج الفكرى والإبداعى لدى المسلمين .

إن « الآخر » حاضر دوماً ، ويتم استحضاره دوماً عند كل مواجهة للدفاع . والسؤال الذى يعود بإلحاح : ردود الفعل هذه بهدف إثبات « أصالة الفلسفة الإسلامية » هل كانت فى ذات الوقت ترتبط بمشكلات الأمة الإسلامية ؟ بتعبير آخر : هل إثبات « الأصالة » على هذا المستوى أو ذاك ، بالأساليب المستخدمة حتى الآن لدى الباحثين والمؤرخين فى ميدان « الفلسفة الإسلامية » هو الذى سيؤدى بهذه الأمة إلى إيجاد الحلول للمشاكل التى تعانى منها ؟ أم أن ذلك الجهد فى الإثبات « للأصالة » على هذا المستوى أو ذاك لم يزد تلك المشكلات إلا تأصيلاً ؟

نعم ، إن الذين قاموا ويقومون بردود الفعل هاته لإثبات «أصالة الفلسفة الإسلامية » يهدفون من وراء ذلك إلى إيجاد ما يمكن استلهامه من تاريخها لتحقيق المعاصرة وتجاوز « التأخر التاريخى » الذى يفصل هذه الأمة عن ماضيها من جهة وعن « الآخر » من جهة أخرى : فتحقيق « المعاصرة » لا يتم إلا بالانخراط فى العصر وإيجاد مكان يليق بنا فيه أمام بقية القوى والمجتمعات التى دخلت فى هذه المرحلة من تاريخها . ومن هنا فإن « المعاصرة » بهذا المعنى تكمن فى إيجاد « الإرهاصات الأولية » لما به تحققت « المعاصرة » لغيرنا ، أى البحث عن « المفاهيم » التى أصلها « الآخر » فى فلسفته وحضارته اليوم ، لدى « الفلاسفة المسلمين » الذين سعت طموحاتهم إلى بناء هذه « المفاهيم » وتأسيسها بوعى أو بغير وعى ، وغالباً ما كان دون وعى حسب بعض « القراءات المعاصرة » لهذا الإنتاج الفكرى . ولهذا السبب نجد أن المهمة التى ندب الباحثون والمؤرخون لها أنفسهم داخل حقل « الفلسفة الإسلامية » اليوم تكمن فى إيجاد « النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية » وفى تقديم « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط » والعمل « من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا التربوية والفكرية » وفى أكثر من ذلك : فى البحث عن الآليات والميكانزمات التى تتحكم فى «العقل العربى» وتمنعه من الانطلاقة فى سبيل تحقيق «المعاصرة» المنظور إليها من خلال « المفاهيم » التى تؤسسها ، فيجب بالتالى القيام بـ« نقد العقل العربى » وبيان المعوقات الفكرية والمعرفية والتى هى من طبيعة هذا العقل فى تكوينه فى عصر التدوين . ومن هنا الدعوة إلى « تدشين عصر تدوين جديد » يقوم على إبراز « الفلسفات » التى تتحقق بها هذه « المعاصرة » المؤسسة على « المفاهيم » التى بدونها تبقى منعدمة . ومن هنا ضرورة القيام بعملية « انتقائية » شاء ذلك الباحثون أم أبوا ، داخل حقل الفكر العربى الإسلامى فما به تتحقق « المعاصرة » اليوم من داخل ذلك الحقل الفكرى هو « عقلانية ابن رشد » و « عملية ابن خلدون » بل

وماديته فى البحث الاجتماعى والثقافى ، و« تقدمية » ابن حزم الظاهرى فى فهم النص و « قراءة » الشاطبى المعاصرة للأصول ، مع هذه « الفلسفات » يجب أن يتم التواصل والحوار ، وبهؤلاء تتحقق « المعاصرة » وهم أسس الأصالة ومكمن الهوية الحضارية التى نريد استعادتها ، وليس « الغزالى » و « ابن سينا » و « الفارابى » و « الكندى » و « الشافعى » و« الباقلانى » و « الأشعرى » .. ..

بتعبير آخر : إن « الأصالة والمعاصرة » تتحققان بالتوصل مع الفكر المغربى الأندلسى الذى حقق« قطيعة أبستمولوجية » مع « الفكر المشرق » ، ليس ذلك فحسب ، بل إن « المعاصرة » اليوم والتى حققها « الآخر » إنما كانت انطلاقاً من هذه « الفلسفات » التى اطلع عليها هذا « الآخر » فى المغرب والأندلس خاصة . فهذه « الفلسفات » تشكل الوجه «المشرق » الذى به تحققت « المعاصرة » « للآخر » فى مقابل الوجه « الظلامى » الذى كان « العائق » فى سبيل انطلاقة العقل المغربى نحو تحقيق التواصل بين ماضيه وحاضره من أجل المستقبل الذى حققه « الآخر » فالإجابة عن « إشكالية الأصالة والمعاصرة » تكمن فى هذا التواصل بين تلك « الفلسفات » والعصر الحاضر المتحقق . بهذا المعنى فإننا نرى الحاضر فى الماضى ونقرأ طموحاتنا فى تلك « الفلسفات » : فبعثها وإحياؤها وتجديدها هو الذى يحقق لنا « الحلم » الذى يراودنا منذ أكثر من قرن ونصف القرن .

إن هذه القراءة أو غيرها التى ترى أن الإجابة عن هذه الإشكالية تكمن فى تقديم دراسات وترجمات للفكر المعاصر الذى عرف مرحلة كتلك التى نمر بها نحن اليوم فى العالم العربى والإسلامى ، وبالتالى يقدم لنا الحلول والمواقف التى وقفها فى تاريخه وماضيه مؤسسا مناهج للتأويل وتقنيات للدراسة ، دراسة النصوص وموضوعاتها وتاريخنا بتحليل الشعور وربطه بالواقع الاجتماعى الذى صدر عنه ، الشيء الذى يسمح بإعطاء مكان جديد لمفاهيم قديمة حسب العصر والظرف التاريخى الذى نمر به ، إن هذه القراءة وتلك التى أشرنا إليها آنفاً تصبح بدورها قد انجرت إلى ساحة المعركة التى رسم « الآخر » معالمها ويبقى السؤال : بِمَ تختلف هاتان « القراءتان » عن غيرهما من « القراءات » المتقدمة عليهما فى الزمان والمكان ؟ والجواب : أنهما كغيرهما من القراءات تنطلقان من نفس الفضاء الفكرى الذى يشكل بنية الآخر ، وإن كان هناك من تمايز فهو فى المناهج والمفاهيم التى تستخدمانها دون غيرهما من القراءات الأخرى . وهذا يدل على أن أية قراءة لما يسمى بـ« الفلسفة الإسلامية » إنما تكون معاصرة لذاتها ومتقدمة على سواها فى عالمها ، باستمدادها من آخر التطورات التى عرفتها

المناهج والمفاهيم المنتمية والمنبثقة من الفضاء الفكرى لـ« الآخر » . وعلى سبيل المثال : إن الأستاذ « الجابرى » فى دراساته وأبحاثه يصوب سهام نقده نحو كل من سبقه فى تأسيس خطاب حول الفكر العربى الإسلامى ، أو لنقول حول « التراث » ويسم كل أولئك « بالسلفية » : « السلفية الإسلامية » و « السلفية الليبرالية » و« السلفية الماركسية » ... سلفيات : بمعنى أن لكل تيار من هذه التيارات سلفًا/مرجعًا ، تستمد منه أُسس دراساتها وقواعد بنائها للتراث ، فهو ينقد استخدام « القوالب الجاهزة » رافضاً بذلك الفهم الآلى والميكانيكى لـ« الجدلية الماركسية » وماديتها التاريخية ويدعو فى مشروعية « نقد العقل العربى » إلى أن تصنع « القوالب محلياً » . صحيح أن كل تيار من تلك التيارات السلفية تستمد مناهجها ومفاهيمها من سلفها، وخطؤها أنها تفعل ذلك بشكل آلى ولو انتسبت كما هو الحال عند « تزينى » و « مروة » إلى الفكر الماركسى الجدلى أو إلى العلمية والتاريخانية الغربية كما هو الحال عند « العروى » مثلاً . والسؤال الذى يرد بصدد الحديث عن أبحاث الأستاذ « الجابرى » هو التالى : هل ينطلق الأستاذ « الجابرى » من سلف ؟ وما هو ؟ بتعبير آخر : من أين يتكلم الأستاذ « الجابرى » ؟ بِمَ يتأسس خطابه ؟ ما هى شروط القول التى ينطلق منها وتحدد مجال وحقل تفكيره والتعبير عنه ؟ نطرح هذه الأسئلة بصدد أبحاث الأستاذ « الجابرى » ، لأننا نعلم جميعاً أنه ليس هناك انطلاقة من « فراغ » ، من « الصفر » .

حين نقرأ « العروى » نكتشف خلفه « غرامشى » قابعاً بين الأسطر والفقرات التى خطها قلمه وكذا فهم هذا الأخير لـ« الماركسية » ومحاولة النظر إليها وفهمها وتأويلها حسب الظروف التى عرفتها إيطاليا فى عهده . ومن هنا نفهم دعوة « العروى » إلى تأسيس «ماركسية عربية» . وحين نقرأ لـ«مروة» و«تزينى» فلا نحتاج إلى عناء كبير للكشف من خلال المقدمات النظرية الطويلة التى يصدران بها أبحاثهما عن « الفلسفة » التى يتبنيانها و « المنهج » الذى يستخدمانه . والفرق بينهما أن أولهما يقرأ التراث العربى الإسلامى بالتأويل « السوفياتى » للماركسية والآخر بتأويل « ألمانيا الشرقية » لها . وإذا قرأنا للأستاذ « حنفى » فإنه سرعان ما نقف على « المنهج الفينومينولوجى » الهوسرلى (نسبة إلى الفيلسوف الألمانى هوسرل » والمواقف السبنوزية (نسبة إلى باروخ سبينوزا اليهودى الهولندى) من الدين والتراث عامة (الدين والتراث الغربيين) .

أما حين تقرأ للأستاذ « الجابرى » فأنت أمام جبل الأبستمولوجية المعاصرة . ومن هنا صعوبة تحديد المرجع/ الفيلسوف الذى يوجه أبحاثه ، بل نجد أن المرجع هو الأبستمولوجية المعاصرة بأكملها وفى كل ميدان من ميادين البحث المتعلق بالعلوم الإنسانية : من علم النفس

(بياجى) من التحليل النفسى (فرويد ، يونغ) من الفلسفة (كانط ، هيجل ، ماركس ، نتشه ، فوكو ، ديردا ......) من الأنتروبولوجيا ، (كلود ليفى ستراوس .....) . إن مفاهيم ومناهج هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين تجد مكانها فى نص « الجابرى » محاولاً من خلالها وانطلاقاً من تأسيس « منهج » ونحت « مفاهيم » مستمدة كما يقول هو نفسه من وحى الموضوع الذى يدرسه والثقافة التى يتعامل بها . إنه التحرر من « القوالب الجاهزة » ومحاولة صناعة « قوالب محلية » والسؤال الذى نود طرحه مرة أخرى بصدد أبحاث الأستاذ « الجابرى » هو التالى : هل صحيح أنه لا يمكن لنا اليوم التفكير فى موضوعات ومشكلات مرتبطة بالعالم الإسلامى إلا من خلال الحقل المفاهيمى الذى تنتمى إليه الفلسفة الغربية المعاصرة؟ أحقاً لا يمكن أن « تتنفس » إلا من خلال هذه المفاهيم والفلسفات كما يقول هو نفسه ؟ إن الأستاذ « الجابرى » وهو يقوم بمحاولة « نقد العقل العربى » وتفكيك « الخطاب العربى المعاصر » لم يطرح السؤال المتعلق « بنسبية المفاهيم » التى يستخدمها وهو يقوم بعمليتى « النقد » و « التفكيك » : إلى أى حد يمكن استخدام مفاهيم مجردة عن « تاريخيتها » ومفصولة عن سياقها كنماذج صقلتها تجربة حضارية معينة ؟ هل يمكن اعتبار هذه « المفاهيم » فوق الزمان والمكان ؟ ومهما أشار وأكد « الجابرى » على أنه لا يتبع فيلسوفاً ما « حذو النعل بالنعل فإن ما يلح طرحه هو : هل يمكن تأسيس منهج للدراسة والبحث انطلاقاً من جملة مفاهيم ومصطلحات تنتمى إلى حقول معرفية متعددة ومختلفة ؟ ولعل السؤال الأساسى هو : أية « أصالة » لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كانت ستتم على حساب مفاهيم ومناهج خارجة عنها ولا تنتمى إلى فضائها الفكرى والحضارى ؟

إن هذه التساؤلات حول أبحاث ودراسات الأستاذ « الجابرى » ليس الهدف منها الوقوف عند كل ما يمكن أن نوجهه كملاحظات وانتقادات لأبحاثه ، فلذلك مجال آخر غير هذا المجال ، إنما أردنا من ذلك الإشارة إلى أبحاثه خاصة لأنها تكتسى طابعاً متميزاً عن غيرها من الأبحاث حتى الآن فى حقل الدراسات العربية الإسلامية وما يتعلق بها .

إن ما يلاحظ بصدد هذه « القراءات » التى أشرنا إليها أو تلك التى لم نشر إليها فى هذا البحث هى أنها وقعت فى الإشكالية العامة التى تبحثها وتدرسها أعنى «إشكالية الأصالة والمعاصرة » ، دون أن تسائل نفسها عن ظروف النشأة للقيام بالمراجعة وتصحيح المسار . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، هناك اتفاق عام وتام على أن « الفلسفة الإسلامية » هى تلك التى يمثلها « الفلاسفة المسلمون » فلم يقف أحد عند مساءلة صحة هذه الدعوى وهذا

الاتفاق حول تسمية ذلك الإنتاج « الفلسفي » لدى المسلمين بانه « فلسفة إسلامية » . إن الالتباس والغموض الذى تؤدى إليه هذه التسمية يوقع الكثير من الباحثين فى تناقض وازدواجية عن وعى أو عن غير فهم لذلك . إننا لا نطرح هنا تلك الإشكالية التى سبق أن طرحها المستشرقون حول تسمية هذا الإنتاج : هل هو إسلامى أم عربى أم عربى إسلامى ؟ إن بعض الباحثين والدارسين يتعامل مع هذه « الفلسفة » على أنها عربية إسلامية لأنها كتبت باللغة العربية من جهة ، وفوق أرض أو فى فضاء حضارى أنشأه الإسلام دون أن يعنى ذلك أنه قام بالإسلام أو من أجله .

ونحن اليوم كمسلمين بالفعل ، إذ نحاول القيام بـ« وقفة » تجاه ما يسمى بـ« الفلسفة الإسلامية » من جهة ، وبهدف تحقيق إعادة بناء لـ« الفلسفة الإسلامية » بالفعل من جهة أخرى ، فيجب أن نحدد المفاهيم والمصطلحات التى نستخدمها والقراءة الممكنة ، والتى تعكس بحق تلك « الفلسفة الإسلامية » لتاريخ الإنتاج الفكرى لدى المسلمين ، قراءة تعتمد الأسس والمنطلقات لا للإنتاج الفكرى فحسب بل حتى لـ« الكل الحضارى » الذى انبثق وانبنى على هذه الأسس والمنطلقات .

فى اعتقادى أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » هو حديث عن تلك الرؤية أو النظرة التى أسسها الإسلام كدين فى قلوب وعقول المؤمنين به ، بمعنى : أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » لا يجد له موضعاً فى الفكر العالمى إلا إذا انطلق من الإسلام كقاعدة تأسيسية له . ومن هنا فإن هذه « الفلسفة الإسلامية » ستتميز عن غيرها من « الفلسفات » بكونها تستند إلى قواعد ومبادىء وحدود يرسمها هذا الدين للمؤمنين به ، فلا يصبح أى بحث وفى أى ميدان ، ولو صدر عن مسلم « فلسفة إسلامية » ، فقط لأنه تم التفكير فيه فوق أرض عرفت الإسلام وحضارته . إن المرجع الأساسى الذى يحتكم إليه حينئذٍ هو الإسلام أى « النص » ، فللنص سلطته وهو يرسم المعالم ويضع الحدود التى يجب البحث داخلها لا خارجها والنص/ الوحى يعلم الباحث أن البحث فى هذا الميدان أو ذاك لا طائل من ورائه إذا كان لا يعود بالنفع والمصلحة على الفرد والمجتمع والإنسانية جمعاء . وإن نظرة فاحصة على تاريخ ما سمى الآن بـ« الفلسفة الإسلامية » تجعلنا ندرك أن « البحث الميتافيزيقى » لا طائل من ورائه ، وأن هذه « الفلسفة الإسلامية » لم تجد لها موطناً لتأصيل ذاتها وإحداث التطورات والثورات التى عرفتها أوروبا بعد ذلك إلا حين انتقلت إليها ، أو نقلت إليها . والسبب لا يعود إلى أن « الفلسفة الإسلامية » لم تستطع أن تقف مرة أخرى بعد الضربة

القاضية التى وجهها إليها « حجة الإسلام » فى زمانه . إن عداء المسلمين وفقهائهم للفلسفة الدخيلة ولعلوم الأوائل وجد قبل « الغزالى » وبعده . وإنما يكمن فى أن « الفلسفة الإسلامية » هى فى الأصل فلسفة يونانية عرفت طريقها إلى أوروبا التى وجدت فيها تراثها ، تاريخها كى تواصل معه وتحاوره وتعيد بناءه وتأسيسه . لم تأخذ أوروبا الفلسفة الإسلامية/ اليونانية فحسب بل أخذت « علم » المسلمين ومنهجهم « التجريبى » الذى أسسوه وبنوه والذى وجههم إليه الإسلام حين رسم لهم حدود البحث و « التجربة » فكما أخذت من « الفلسفة الإسلامية » ما يتواصل مع تراثها وماضيها ، أخذت من « علم » المسلمين ما يتناسب ونظرتها إلى الكون والحياة والإنسان القائمة على الحس والتجربة ، حتى أصبح العلم لديها هو الأساس والمعيار لكل شيء بخلاف مكانته التى كان يحتلها فى نظر العالم المسلم الذى يستنير فى أبحاثه وتجاربه بهدى الإسلام وقواعده النظرية التى رسمها له . وهذا الذى يفسر لنا المحاولات القائمة اليوم على إحياء هذه « الفلسفات » دون أخرى على أنها « معاصرة » لنا لأنها كانت « الفلسفات » التى أخذتها أوروبا وأحدثت بها ثوراتها الفكرية والعقلية والعلمية . ومثل هذه المحاولات تنبنى وتنطلق من أساس أن تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة يخضعان للتقدم والتطور نحو الأمثل والأفضل ، فلا يمكن وفق هذا المنظور إلا أن نستعيد تلك الفلسفات التى انتقلت إلى أوروبا وكنا أحق الناس بها . إن هذه القراءة لتاريخ الفلسفة والعلم تغفل أن لكل حضارة « نواتها » التى تتمحور وتتمفصل حولها المبادىء والقواعد التى ينبنى عليها الإنتاج الفكرى لدى حامل لواء تلك الحضارة .

إن تراث أوروبا الفلسفى وغيره هو تراث اليونان بشهادة كبار الفلاسفة المحدثين والمعاصرين (هيجل ، نيتشه ، هوسرل ، هيدجر ...... الخ) . فبالإضافة إلى أن هؤلاء لم يعترفوا بفضل المسلمين فى ما قدموه لهذا التراث اليونانى من خدمات (شرح ، تفسير ، تأويل ، نقد ، نقض ، إحياء ، إعادة بناء ...) فإنهم استفادوا منها أيما استفادة ، والذين يشهدون اليوم بفضل المسلمين على أوروبا ويحاولون فى نفس الوقت – وبتحسر على عصور « الانحطاط » – أن يبعثوا تلك الفلسفات التى قامت بها/ عليها أوروبا إنما يقعون دون وعى منهم ولا إدراك فى شراك « المركزية الأوروبية » التى ترى أن المسلمين لم يكونوا إلا حلقة وصل بين اليونان و أوروبا . ذلك لأن قراءة الإنتاج الفلسفى لدى « الفلاسفة المسلمين » إنما يتم بأدوات ومناهج ومفاهيم تنتمى إلى فضاء « الآخر » من جهة ، ومن جهة أخرى أن تلك « القراءة » إنما تهدف إلى وصل الماضى بالحاضر ، والحاضر هنا هو « الآخر » ، أى وصل « الفلسفة الإسلامية » بمفهوم « الفلسفة » اليوم فى أوروبا ، أو بتعبير آخر ، وصل

مفاهيم الحاضر بإرهاصاتها فى الماضى . وليس هذا فى اعتقادنا إلا تكريساً « للمركزية الأوروبية » التى أشرنا إليها . ويبقى السؤال : أية أصالة لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كان الغرض فصلها عن محيطها وتاريخها وربطها بتاريخ ومحيط « الآخر » الذى يمتد من اليونان إلى اليوم ؟

لهذه الأسباب مجتمعة نرى أنه لا يمكن تسمية إنتاج « الفلاسفة المسلمين » فى هذا الحقل بـ« الفلسفة الإسلامية » . بتعبير آخر ، إن الذين مثلوا حتى الآن ما يسمى بـ« الفلسفة الإسلامية » فى الحضارة الإسلامية والذين كانوا حلقة وصل بين اليونان و أوروبا ، ليسوا هم الممثلين الحقيقيين لما يمكن أن نسميه حقاً « فلسفة إسلامية » ، أى نظرة وتصوراً خاصاً بالإسلام وحضارته وتاريخه .... لم يكن هؤلاء إلا تلامذة اليونان وممثلين للعقل اليونانى . وما « إشكالية التوفيق بين العقل والنقل » كما يعرضها الباحثون اليوم فى هذا المجال وعدم القدرة على حلها وفك عقدها إلا دليلٌ على أن « العقل » هنا هو « العقل اليونانى » وأن « النقل » هو « النص القرآنى » . وشتان بين وضع « العقل اليونانى » وروح « النص القرآنى » ..

فى سياق آخر لهذا الحديث نقول : إن ما سمى بالفلسفة الإسلامية إنما هو فلسفة العقل اليونانى : العقل الأرسطى المطلق صاحب المبادىء والقواعد المطلقة،العقل الذى لا يحتاج إلى « التجربة » بالمعنى « العلمى » لهذه الكلمة لأن مبادئه تتطابق مع مبادىء الطبيعة . الشىء الذى يذكرنا بقواعد الجدل لدى الماركسية حين تتحدث عن « ديالكتيك الطبيعة » والجدل فى التاريخ والمجتمع ، رغم بعد « المسافة » بين أرسطو » و « إنجلز » .

هذه « الفلسفة الإسلامية » إذاً ليست هى « فلسفة الإسلام » وفلسفة « العقل الإسلامى » ووضعه فى تاريخ المسلمين والحضارة الإسلامية . ومن هنا نرى مع أحد الباحثين أن خير من يمثل « العقل الإسلامى » فى الحضارة الإسلامية إنما هو أمثال « الغزالى » وليس أمثال « ابن رشد » . لا نريد هنا أن ندخل فى جدال ونقاش بين أنصار هذا وأنصار ذاك ، بقدر ما نريد أن نبين أن « الغزالى » وبالرغم من كل ما يمكن أن نؤاخذه عليه فى فلسفته ونزعته « التصوفية » فإنه يظل بحق أحد الذين وضعوا دعائم هذا « العقل » وحدد حدوده ورسم معالمه . « فالغزالى » الإمام « الأشعرى » بقيامه بتلك المهمة فتح الباب على مصراعيه أمام الباحثين المسلمين لدراسة الواقع الاجتماعى والتاريخى بدل البحث الميتافيزيقى والغيبى . إن ذلك الوضع للعقل لدى « الغزالى » هو الذى جعل من « ابن خلدون » باحثاً يقيم الدنيا

ويقعدها بمقدمته ، ولا تزال مقدمته وتاريخه مثار الجدال والنقاش بين الأنصار والخصوم ، بين أولئك الذين يرون فيه « مادياً تاريخياً » و « ماركسياً قبل ماركس » أو يرون فيه رجلاً « متقدماً » على عصره ويحاولون بيان « المعقول واللامعقول » فى فكره ، وبين أولئك الذين يرون فيه النموذج التطبيقى لما يريده الإسلام من أبنائه وعلمائه . ليس « ابن خلدون » الأشعرى تلميذاً « لابن رشد » بل هو تلميذ « للغزالى » الأشعرى ، وما محاولات بعض الباحثين أن يربطوا بين « ابن خلدون » و « ابن رشد » إلا ضحايا « المنهج البنيوى » الذى يستخدمونه والذى به يرون أن « ابن خلدون » و « ابن رشد » ينتميان إلى « أبستيمية » واحدة تختلف عن « الأبستيمية » التى خضع لها «الغزالى » و « ابن سينا » والفكر المشرقى كله . ولا أدل على ما نقول من أن نراجع المقدمة لنقف على مدلول « المفاهيم » التى يستخدمها « ابن خلدون » : العقل ، الغيب ، الفلسفة ، العادة ، المعرفة ..... الخ . إن دلالات هذه المفاهيم تلتقى مع تلك التى يسبغها عليها « حجة الإسلام » وتبتعد بالمقابل عن تلك التى يسبغها عليها « فقيه قرطبة » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن موقف « ابن خلدون » من « فلسفة ابن رشد » يبين فيه انحيازه « للغزالى » أكثر من تقربه من « ابن رشد » . وأخيراً فإن موقف «ابن رشد» من الأشاعرة والمذهب الأشعرى من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تفصيل . وإذا علمنا أن « ابن خلدون » أشعرى المذهب أدركنا مدى المسافة التى تفصل بين الرجلين . ولسنا هنا – كما قلنا عن غيره من قبل – فى موقف عرض فكر « ابن خلدون » بقدر ما سعينا إلى محاولة بيان أوجه التقارب الممكنة بينه وبين « الغزالى » وأوجه التباعد الممكنة بينه وبين « ابن رشد » . وفى هذا الصدد يمكن الحديث أيضاً عن أوجه تقارب بين « ابن رشد » المغربى/ الأندلسى المالكى ، و « ابن تيمية » المشرق الحنبلى وذلك بهدف بيان أن « القطعية الأبستيمولوجية » التى يلجأ إليها أحد الباحثين بين المشرق والمغرب ليست إلى الحد الذى يريد أن يرفعها إليها (الأستاذ « الجابرى »).إنما يمكن ملاحظته بصدد ما صدر من مؤلفات عن « ابن خلدون » وما أقيم حوله من مهرجانات وندوات ، من تونس إلى بغداد ، والرباط ، هو أنه لم يدرس « ابن خلدون » من « منظور إسلا مى » ليكشف لنا عن دور « علم أصول الفقه » و « علوم الحديث » و « الجرح والتعديل » لدى المسلمين وتأثيراتها على فكر « ابن خلدون » المسلم . إن بيان أوجه التأثير هذه تعطينا الإجابة الكافية على تلك التساؤلات حول إشكالية ابن خلدون وأبستيمولوجيته التى – حسب بعض الأطروحات الجامعية – لم تتجاوز « الأبستيمولوجية الأرسطية » ولا « مفاهيمها » ، بل ظلت تفكر داخل الإشكالية ، ذلك لأنه لا يمكن أن نجزم بأن السابق فى البحث فى هذا

الميدان أو ذاك يمكن أن يأتى بعلم جديد ، لم يظهر إلا بعد قرون عدة ، إنها نظرة « التقدم » التى تحكم الفكر وتاريخه ، حسب هذه الدراسات وغيرها !

إن أية « وقفة » مما سمى حتى الآن « بالفلسفة الإسلامية » لابد فيها من استحضار « العلاقة » التى كانت قائمة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، وذلك بهدف بيان أوجه التقارب بينهما ، وأوجه التباعد والتناقض بينها وبين « النص الإسلامى » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذه الوقفة ستجعلنا نبحث عن «الأسس» التى يجب أن تقوم عليها فلسفة إسلامية بحق ، والمعنى الذى يمكن أن نعطيه لها . والسؤال الذى نطرحه بهذا الصدد هو : بأى معنى يمكن الحديث عن فلسفة إسلامية ؟

لقد عرضنا من قبل لبعض الإجابة على هذا السؤال حين تحدثنا عن وضع العقل فى الحضارة الإسلامية عند حديثنا عن الغزالى وابن خلدون . فالفلسفة الإسلامية هى التى تتوجه فى أبحاثها ودراساتها إلى الواقع الاجتماعى والتاريخى ، إلى الفرد والمجتمع والحضارة ، لتدرسه وتبحثه ، وتستقى منه فرضياتها وتجربها على ذلك الواقع والتاريخ . إن هذه الفلسفة الإسلامية هى التى أخذتها أوروبا عن المسلمين وسكتت عنها ، ولم تبرز إلا أخذها للفلسفة الإسلامية/ اليونانية . فبناء وإعادة بناء للفلسفة الإسلامية اليوم يجب أن يتم بالرجوع إلى ذلك التصور ومن يمثله والذى يقوم على التجربة وشروط البحث العلمى والموضوعية المطلوبة فى كل بحث ودراسته . و أوروبا اليوم ، إنما هى أوروبا العلم والبحث العلمى . فليست فلسفة ابن رشد ، والفارابى ، وابن باجة وابن طفيل هى التى تجعلنا نستنير بتصورها عن العلم والبحث العلمى ، الذى ينتمى إلى تصور اليونان للعلم والبحث العلمى . بالمقابل فإننا بالفلسفة الإسلامية الحقة نستطيع أن نعيد النظر فى المسار الذى اتخذه العلم فى أوروبا اليوم ، للخروج من أزمته والتى تنعكس على المجتمع والتاريخ والحضارة التى تعرفها أوروبا اليوم ، طارحين جانباً تصور أوروبا اليوم عن الفلسفة والعلم ومفاهيم التقدم والتطور فى المجتمع والتاريخ والحضارة .

يجب إذاً من أجل إحياء فلسفة إسلامية بإعادة قراءتها على ضوء النص الإسلامى أن تقف على الشروط التى تجعل تلك الفلسفة ممكنة اليوم ، ووصفها بأنها « إسلامية » .

إن الدين/ الإسلام جاء به رسل وأنبياء لرسم ونشر تصور عن الكون والحياة والإنسان ، ولو ترك ذلك للإنسان لما توصل إلى إجابات تامة وشافية للأسئلة التى يطرحها حتى الآن بعيداً عن تلك « الهداية » التى تطلعه على بداياته ومصيره . إن هذه الهداية « فلسفة» بها

يمكن أن تجيب عن كثير من الأسئلة/الإشكاليات التى يطرحها العلم والعالم المعاصران ، وبها يمكن أن ندرك الأسباب العميقة وراء عدم قدرة العلم والفلسفة اليوم عن تقديم إجابات للأسئلة القديمة – الجديدة .

إذا ألقينا اليوم نظرة فاحصة على الإنتاج الفلسفى والعلمى فى العصر الحاضر ، نجد أنه لم يستطع أن يخرج الإنسان المعاصر من « الأزمة » التى يعانى منها ويعيش فيها . إن إشكالات العلم والفلسفة تكمن فى أنها بعيدة عن المعرفة الحقيقية بالإنسان قديماً وحديثاً . فلا الفيزياء (رونى توم ، فيرابند ، برناد دى أسبانيا ، كارل بوبر ، بريجوجين ريفز ، فينمان ، وأخيراً هو كنغ ....) ولا البيولوجيا (مونود ، جاكوب ، تستار ، لابورى ، ولسون ، بنفنست ، موبدان ، وغيرهم .....) ولا الفلسفة (ماركس ، نتشه ، هيدجر ، مدرسة فرانكفورت ، كانجلم ، الوسير . دولوز ، ديرايدا ، ريكو ، غادامير ، ليوتار ، وغيرهم ..) ولا الأنتربولوجيا (لفى ستراوس ، شالينغ ، لوفور ، كلاستر .....) ولا السيولوجيا اليوم (بورديو ، دومون ، بالانديه ...) فلا هؤلاء ولا أولئك ، إذا اكتفينا بهذه العلوم بقادرين على الإجابة على الأسئلة التى طرحت حول الإنسان من جهة وعلى تقديم الحلول الناجعة للأمراض الاجتماعية والمشكلات الأخرى فى ميادين ما يسمى « بالعلوم الإنسانية والاجتماعية » من جهة أخرى .

إن الانغلاق والانطواء على الفهم « الغربى » و« المركزى » للعلوم وفلسفتها يجعلنا لا نقف على ما يجرى فى الواقع الاجتماعى والتاريخى بأوروبا والعالم أجمع اليوم ، نظراً إلى أن الحضارة اليوم قد بسطت بتقنيتها سيطرتها على كل العالم كما يرى « هيدجر » و « سيرج لاتوش » وغيرهما بحق .

فمن شروط إعادة بناء الفلسفة الإسلامية اليوم هو الوقوف على هذا الإنتاج الفكرى الغربى موقف الناقد والمستوعب والذى ينطلق من منطلقات النص الإسلامى الذى يرسم الحدود والمعالم للتفكير السليم البعيد عن الشطط والداعى إلى أهمية « القيم » ودورها فى تحديد المسار الصحيح للفكر والعلم وبناء التاريخ والحضارة على أساس يتوافق و « فطرة » الإنسان ولا يتعارض لخلق « الأزمة » و « التناقض الوجدانى » و « الصراع » الحاد بين الأنا والكون الذى يحيا فيه كما هو الأمر فى الفكر الغربى منذ عصر « النهضة » و « التنوير » !

فبهذا الموقف الناقد والمستوعب للفكر الغربى الحديث والمعاصر من منطلقات النص الإسلامى نستطيع أن نعيد لتلك الأضداد فى الفكر الغربى توافقها وانسجامها فى الكل الذى

تتمركز فيه دون تناقض ولا صراع: مثل قضية الصراع بين الدين والعلم وعالم الغيب والشهادة والإنسان والطبيعة والله والكون . إن التاريخ الخاص بأوروبا وحضارتها جعلتها تعيش ظروفاً أفرزت تلك الأضداد وذلك الصراع الذى تحصد اليوم أوروبا نتائجه على الصعيد الاجتماعى والإنسانى والحضارى . فى هذا الإطار ندرك ما يمكن أن تقوم به الفلسفة الإسلامية والتصور الذى تقدمه للعلاقة بين الكون والحياة والإنسان من دور فى سبيل إعادة الوحدة بين الأضداد والقضاء على الصراع القائم بأشكاله التى عرضنا لها آنفاً .

وبهذا الموقف الناقد أيضاً لواقعنا وعالمنا العربى والإسلامى ، والذى ننطلق فيه من « النص الإسلامى » نستطيع أن نقوم بعملية تغيير شاملة وهدم تام للأسس والمبادىء التى يقوم عليها ، أسس ومبادىء « التبعية » والهيمنة « للآخر » والتى يخضع لها واقعنا وعالمنا منذ قرون عدة .

إن المتتبع والمهتم بما يصدر من أبحاث ودراسات حول عالمنا وواقعنا المعاصر من جهة وحول « الغرب » وفلسفته من جهة أخرى سرعان ما يدرك افتقار هذه الدراسات والأبحاث إلى المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » فى فهم واقعنا من جهة ، والآخر وعلاقته بهذا الواقع من جهة أخرى . أكثر من ذلك نقف فى هذه الدراسات والأبحاث على ذلك التناقض الداخلى ، والذى لا مفر منه حين تفتقد إلى تلك المنطلقات ، والذى مؤداه أن هذه الدراسات والأبحاث تحمل على « الآخر » حملة شعواء بدعوى أنه « الغرب الاستعمارى » و « العالم الإمبريالى » و « الصهيونية العالمية » ومنظم « الغزو الفكرى » والمهيمن على عالمنا وواقعنا ولكنه فى ذات الوقت هو « الغرب » الذى أسس « فلسفة الأنوار » ووضع مبادىء « حقوق الإنسان العالمية » وأنه موطن « العقلانية » و « العلمية » و « الروح النقدية » ... وبالتالى يجب أن نتعامل مع « التراث » ومع « الآخر » بروح « عقلانية ونقدية » وهذه هى « أسس الثقافة الغربية » التى يجب العمل على استنباتها فى تربتنا الثقافية . فالخروج من « التخلف » ومن « التأخر التاريخى » الذى يعرفه واقعنا إنما يتم « بالتعامل النقدى العقلانى مع تراثنا » ، وهذا بدوره « يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة » . ولتحقيق هذا الغرض كان من الضرورى ، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا فى وعينا أم من أجل بناء مستقبلنا الثقافى العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفة وتكريس أساليب البحث العلمى ومناهجه نظرياً وممارسة فى ساحتنا الثقافية الراهنة . هذا نموذج من تلك الدراسات والأبحاث التى تقترح مخرجاً وحلاً لأزمة عالمنا و « تخلفه » و « انحطاطه » فى « الزمن الردىء » . ومثل هذه الرؤية لا تقف أمام السؤال الذى يتبادر إلى الذهن بمجرد الوقوف

عليها : كيف يمكن القول بعد نشر « الثقافة العلمية والفلسفية ... فى ساحتنا الثقافية » ، بأننا قد « تحررنا » من « الآخر » وقطعنا صلة التبعية والهيمنة التى تربطنا به ؟ وهل « التبعية » هنا هى فقط على المستوى الاقتصادى والسياسى ولا مجال للحديث عن « التبعية الفكرية وهيمنة سلطة « الغرب » العلمية والفلسفية ؟ أم أن التبعية تبعية مطلقة ؟ بتعبير آخر هل ننطلق من « الآخر » لرفض تبعيته وهيمنته والقضاء عليها ؟

إذا ابتعدنا قليلاً عن هذا النموذج الحاضر والراهن وذهبنا نستقرىء التاريخ القريب فى عالمنا ، تاريخ الأفكار والنظريات ، ألا نقف على نماذج سابقة لهذا النموذج الذى أشرنا إليه ، والتى كان هدفها أيضاً هو نشر العلم ونظرياته ومناهجه وأساليب البحث العلمى ؟ ماذا كان دور « شبلى شميل » ، و « سلامة موسى » ، و« طه حسين » و « إسماعيل مظهر » فى أول حياته و « على عبد الرازق » و « فرح أنطون » و « رفيق جبور » والقائمة طويلة ؟ إلا أن هؤلاء لم تكتب لهم الحياة حتى يشهدوا الثورات التى تمت فى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية ويقرأوا « فوكو » و « التوسر » و « لاكان » و « ليفى ستراوس » وغيرهم وبالتالى فإن دعوتهم لم تكن كلاحقتها ؟ إلا أنهم لم يعرفوا « المنهج البنيوى » و « المنهج التفكيكى » فوظيفتهم لم تكن بالتالى كوظيفة الذين على قيد الحياة ؟ ألم يقف هؤلاء من « التراث » ومن « التاريخ » ومن « اللغة العربية » ومن « الخلافة الإسلامية » موقف الرفض وعملوا بدورهم من أجل « التحرر » من « التبعية للماضى » ، ماضينا نحن ؟ صحيح أنهم جميعهم أو أكثرهم كان ينادى بإلقاء التراث فى « سلة المهملات » ، ولكن دأبهم على الدعوة إلى « العلم » و « الموضوعية » و « البحث العلمى » وأساليبه تشبه تماماً دعوة المعاصرين اليوم إلى ذلك .

وإذا تركنا جانب الفكر ونزلنا إلى ساحة الواقع وإلى التاريخ تاريخ الأحداث والوقائع ، نجد أن الدراسات والأبحاث التى لا تنطلق من « النص الإسلامى » لم تستطع أن تؤثر أو تحدث تغييراً يذكر على صعيد الواقع الاجتماعى والسياسى فى عالمنا العربى والإسلامى بل على العكس من ذلك تماماً لم تزد تلك الأبحاث والدراسات هذا الواقع إلا تأزماً وضنكاً وتخلفاً وتأخراً ، الشىء الذى يجعلنا نتساءل بصددها : لمن تكتب وتنشر تلك الدراسات والأبحاث ؟ إن الجواب العلمى على ذلك هو أنها للتداول بين المثقفين ونخبهم لا غير . و « الجماهير » ؟ الجماهير التى يجمع كل المثقفين باختلاف مستوياتهم على أنها أداة التغيير والثورة . هذه الجماهير ما محلها من الإعراب ؟ وما أكثر الإنتاج اليوم المتعلق بعلاقة المثقف

بالمجتمع وبالجماهير . لقد ظلت « الثقافة » ثقافة الأبحاث والدراسات – بعيدة عن « التأثير » على هذه الجماهير ، لا لأن الجماهير لا تقرأ و لم تطلع عليها بل لأنها حين فعلت ذلك أدركت أن ما تقدمه تلك «الثقافة » بعيد عن أن يكون هو السلاح الذى سيحدث التغيير والثورة . ومن هنا تلجأ تلك « الجماهير » إلى « مخزونها النفسى » وإلى « فطرتها » وعفويتها حين تكتشف أن « الثقافة » التى تقدم لها تجارب تلك « الفطرة » ، فطرتها هى وبالتالى تجاربها هى ذاتها لرفض عقيدتها وتراثها وتاريخها ، فتقوم الجماهير بلفظ تلك الثقافة « ثقافة التبعية » و « ثقافة الغازى » . ألا تساهم هذه « الثقافة » بموقعها من « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » فى إبعاد هذه الأخيرة عن دورها وحرمانها النظرى من المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » لإحداث التغيير المطلوب والمنشود ؟

إن التاريخ الذى تصنعه هذه « الجماهير » اليوم يدل دلالة قاطعة على أن تلك « المشاريع » و « الرؤى » التى تقدم فهماً وقراءة لتاريخ وتراث هذه الجماهير إنما تمت صياغتها بعيداً عن حقيقة هذه الجماهير وعن حقيقة تاريخها وتراثها وعقيدتها . وسيظل كل مشروع أو رؤية بعيداً عن تحقيق هدفه مادام لا يلتحم بهذه الجماهير ولا يقترب من عقيدتها ومخزونها النفسى قلباً وقالباً . وحين يدرك أحد أصحاب المشاريع الكبيرة اليوم هذه الحقيقة فإنه يحاول أن ينطلق من « العقيدة إلى الثورة » نحو مسار يختلف عن مسار أولئك الذين أرادوا الانتقال « من التراث إلى الثورة » . غير أن الجماهير لا يخفى عليها ما يريد هؤلاء أن ينطلى عليها ، إنها تدرك بفطرتها مَنْ من المثقفين الذين يخدمون قضيتها بجد وثبات ، ومَنْ هم بعيدون عنها بأرواحهم وثقافتهم .

مرة أخرى ، كيف يمكن لنا أن نعيد بناء « فلسفة إسلامية » قائمة على « الإسلام » وتنطلق من « تاريخ المسلمين » وإنتاجهم الفكرى والحضارى وفى نفس الوقت تقف الموقف الإيجابى من العالم والعصر اليوم وتهدف إلى بناء مستقبل أفضل ؟ لقد أجبنا من قبل بأن « الفلسفة الإسلامية » تقوم على « النص الإسلامى » ذلك النص الذى يرسم المعالم ويحدد الحدود للبحث والتجربة لتوجيه الباحث نحو الواقع وتاريخه . وأشرنا إلى مساهمة « الغزالى » ودوره فى تحديد وظيفة « العقل الإسلامى » وإلى « ابن خلدون » كباحث أمين فى استخدامه « للعقل » فى مجاله ، مجال البحث والتجربة فى الواقع الاجتماعى والتاريخ . كما ذكرنا أن فلسفة « الآخر » وحضارته وتاريخه إنما تقوم على « مركزية » خاصة به وأن الباحثين والدارسين

الذين يرون أنه يمكن الاستفادة من أدوات « الآخر » وحقله المعرفى ومفاهيمه ومناهجه لتحديد موقفهم من « التراث » من جهة أخرى إنما هم بذلك يخدمون تلك « المركزية » بوعى أم بغير وعى منهم بتلك الخدمة . واستدللنا على ذلك بقيمة أبحاثهم ودراساتهم فى نظر « الجماهير » وبافتقارها الذى يتجلى فى عدم القدرة على إحداث التغيير المنشود فى الواقع الاجتماعى والسياسى المعاصر .

أما « الفلسفة الإسلامية » التى يجب العمل بكل جد وثبات على إعادة بنائها فقد أشرنا إلى أنها هى وحدها القادرة على دراسة « الآخر » والحكم عليه وبالتالى مواجهته والإجابة على التحدى الذى يفرضه دون استخدام لمناهجه ومفاهيمه وحقله المعرفى ، بل بالرجوع إلى المرحلة التاريخية التى توقف عندها العطاء والتقدم لهذه الفلسفة ، أى إلى مرحلة « الغزالى » و « ابن خلدون » . ولا يمكن لنا أن نتحرر إذا من « سلطة الآخر » إلا بالرجوع إلى مرحلة تلك المرحلة الغزالية / الخلدونية ، إلى تلك « الثورة الأبستيمولوجية » التى دشنها « الغزالى » فى الحضارة الإسلامية وإحداثها فى الواقع الاجتماعى والتاريخى « ابن خلدون » . إن الإجابة عن السؤال : إلى أى حد يمكن قراءة « الذات » وفهمها بطريقة غير طريقة « الآخر » ؟ أو كيف نصل حاضرنا بماضينا لبناء مستقبلنا ؟ إنما تكمن فى هذا « الرجوع » إلى تلك المرحلة التى لا مندوحة لنا عنها إذا أردنا فعلاً أن نحقق « الاستقلالية » و« التميز » عن « الآخر » ، دون أن يعنى ذلك الانغلاق دونه أو تحقيق « قطعية » تامة معه بل بتواجده بتحقق « الاختلاف » معه ضداً عنه لاضطراره إلى التقلص إلى الحجم الذى يتحدد به بحسب مكانته من تاريخ الإنسانية وسلسلة الحضارات التى عرفتها ، بعيداً عن كل « مركزية » و « تغريب » .

كما أشرنا أيضاً إلى أن هذه « الفلسفة الإسلامية » هى وحدها اليوم القادرة على أن تُصَحِّح مسار العلم والفلسفة والحضارة التى لدى « الآخر » والتى استخدم كل وسائله لفرضها على العالم أجمع بما فيه العالم العربى والإسلامى . وأخيراً نرى أن هذه « الفلسفة » هى وحدها التى تستجيب لطموحات « الجماهير » وتلتحم بها وتحقق عبرها أهدافها وأحلامها فى الواقع العملى وذلك بإحداث التغيير المنشود والثورة المأمولة . ذلك لأنها فلسفة قائمة على « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » التى ستفتح لها آفاق المستقبل لتحيا حياة طيبة بعد أن عاشت قرون الضعف والتأخر والتخلف والتبعية والهيمنة والتغريب . بتعبير آخر إن هذه الفلسفة هى وحدها القادرة اليوم — من بين كل فلسفات العالم — على حل لا المشكلات الراهنة

فى العالم الإسلامى فحسب بل كذلك المشكلات التى يتخبط فيها العالم المعاصر برمته ، وما المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى إلا من جراء تلك المشكلات « العالمية » للحضارة المعاصرة اليوم .

إن الغرب اليوم يعلم علم اليقين أن أية « فلسفة » فى العالم العربى والإسلامى تقوم على ذلك « النص الإسلامى » وتستجيب لمتطلبات « الجماهير » وتتماشى مع « مخزونها النفسى » ، إنما يعنى اهتزاز عرشه الذى يتربع عليه اليوم والذى من فوقه يرنو إلى العالم وما يجرى فيه ويديره من أحداث ، وما يحوك له من مؤامرات ويرسم له من أهداف وما يثيره من قلاقل واضطرابات هنا وهناك من الكرة الأرضية . ولهذا نجده يجند الباحثين والدارسين من المستشرقين وأترابهم لرصد تطور « الحركات الإسلامية » ، لا فى العالم الإسلامى فحسب بل وفوق أرضه أيضاً ، وهذا ما خفى على بعض الباحثين والدارسين من العالم العربى والإسلامى حين ذهب يرصد تطور هذه « الحركات » و « الجمعيات » لحساب « الغرب » ويقوم بدور « رجل الشرطة الغربى » فى عالمه الذى ينتمى إليه ، أى بمراقبة سير وتحرك تلك « الجماهير » التى يريد منها أن تكون أداة التغير والمواجهة ورد التحدى الغربى والقضاء على أشكال التبعية والهيمنة « للآخر » . هل هناك من « تناقض وجدانى » أشد وأعظم من هذا الذى يقع فيه هؤلاء الباحثون والدارسون ؟!

لقد عرف الاستشراق الذى كثر عنه الحديث فى السنوات الأخيرة تطوراً ملحوظاً وانتقل من المستوى النظرى إلى المستوى العلمى والحركى ، أى إنه انتقل من دراسة الأفكار والمبادىء المتعلقة بالإسلام (عقيدته شريعته تاريخ المسلمين سيرة رجالاته بما فيها سيرة نبى الإسلام ....) إلى دراسة التجمعات القائمة على الإسلام والتى جعلت منه منطلقاً . إن هذا يدل دلالة واضحة على أنه بالرغم من كل الجهود التى بذلتها « الجماهير » من أن تنتظم فى « تجمعات » و « حركات » وتنتقل إلى الجانب « الحركى والعملى » بهذا الدين . وإجابة « الجماهير » هذه على المستشرقين هى نفسها الإجابة على أصحاب « المشاريع والرؤى » فى العالم العربى والإسلامى كما ذكرنا ذلك سابقاً والتى تكمن فى الرفض المطلق والتام لها والسير قدماً « بفطرتها » نحو ما تراه الأنسب والأفضل لها فى الظروف التى تمر بها وتواجهها بالليل والنهار .

وقبل أن نختم هذا البحث نشير إلى أن التساؤل حول إمكانية الحديث اليوم عن « فلسفة عربية» أو « استقلال فلسفى » أو « شروط الإبداع الفلسفى » إنما هو تساؤل لا معنى له

فى نظرنا . إنما يجب طرحه هو إما أن نكون أو لا نكون ؟ إما « فلسفة إسلامية قائمة على « النص الإسلامى » أو « فلسفة » قائمة على « التبعية لفلسفة الآخر » الذى يستمد ويستضىء بنور اليونان وتراثه وتاريخه .

إن العالم العربى والإسلامى اليوم بعيداً عن هداية الإسلام وبعيداً عن تاريخ المسلمين وتراثهم الفكرى والحضارى لا يملك « نظرية » أو « فلسفة » أو « أيديولوجية » يستطيع بها وعلى ضوئها إحداث ما يطمح إلى إجرائه ويعمل من أجله .

يبقى علينا فى خاتمة هذا البحث أن نتساءل حول تسمية ما أطلقنا عليه « الفلسفة الإسلامية » : هل يمكن على ضوء ما ذكرنا أن نحتفظ لها بهذه التسمية ؟ ألا يقع القارىء فى التباس وغموض حين يعجز عن التفرقة بين ما سمى حتى الآن فى مجال الدراسات والأبحاث الفكرية بـ« الفلسفة الإسلامية » وما أسميناه نحن حتى الآن فى هذا البحث بـ« الفلسفة الإسلامية » .

إن بعض الباحثين يرى أن نسمى ذلك بـ« التصور الإسلامى » وحدد له « خصائصه ومقوماته » ، ويرى البعض الآخر أن نسميه « المذهبية الإسلامية » ، ويرى فريق ثالث أن نسميه « نظرية الإسلام وهديه » ، ولا يتحرج فريق رابع من استخدام مفهوم « الأيديولوجية الإسلامية » . ويرى أحد الباحثين أن نسمى ذلك بـ« الهداية الإسلامية » . ونحن نميل بدورنا إلى هذه التسمية لأنها تستند إلى « النص الإسلامى » الذى يشير إلى مفهوم « الهدى » وما يحوى به من علاقة بينه وبين « النص » وبالتالى بينه وبين « الوحى » .



* * *